Het einde van de hermetische traditie

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding
van het ambt van hoogleraar in de geschiedenis
van de hermetische filosofie en verwante stromingen
aan de Universiteit van Amsterdam
op 18 januari 2000

door

Wouter J. Hanegraaff

Vossiuspers AUP

Mijnheer de Rector Magnificus,
geachte leden van het College van Bestuur
en van de Stichting 'Geschiedenis van de hermetische filosofie en verwante stromingen',
beste collega's, dames en heren studenten, en overige belangstellenden,

Het idee van een 'hermetische traditie' dateert uit 1938, toen de grote renaissancespecialist Paul Oskar Kristeller in een Italiaans artikel aandacht vroeg voor de rol van het zogeheten *Corpus Hermeticum* in de cultuur van de vijftiende en de zestiende eeuw.[1] Kristeller's oproep wekte aanvankelijk vooral belangstelling in kringen van Italiaanse vakspecialisten, en in 1955 verscheen in Rome een eerste – tamelijk provisorische – editie van enkele hermetische teksten uit de Renaissance.[2] Op de eerste plaats stond daarin een vergeten auteur uit de tweede helft van de vijftiende eeuw, die ook bij Kristeller centraal had gestaan maar die door latere auteurs opnieuw is verwaarloosd: een zekere Lodovico Lazzarelli, op wie ik nog terug zal komen.

De eigenlijke doorbraak van de 'hermetische traditie' als een historiografisch concept volgde in 1964, toen een boek op de markt verscheen met de titel *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, geschreven door de Engelse historica Frances Yates.[3] Yates betoogde in bevlogen proza dat Giordano Bruno – de beroemde Italiaanse renaissancedenker die in 1600 te Rome als ketter was verbrand – niet zozeer de verlichte vrijdenker was geweest die men sinds de negentiende eeuw graag in hem had willen zien, maar eerder een hermetische magiër van een tamelijk extreem soort.[4] Bruno maakte deel uit van wat Yates, in navolging van Kristeller, aanduidde als de 'hermetische traditie': een historisch ideeëncomplex dat ze later ook wel zou aanduiden als de 'occulte filosofie' van de Renaissance.[5] Sinds Yates' veelgelezen boek over Bruno is men in bredere kring gaan beseffen dat de academische geschiedschrijving al te lang heeft geleden onder een blinde vlek voor het bestaan van de hermetische filosofie en verwante stromingen: een terrein van onderzoek dat tegenwoordig steeds vaker wordt aangeduid met de overkoepelende term

'westerse esoterie'.[6] Westers-esoterische stromingen floreerden niet slechts in de periode van de Renaissance maar al evenzeer tijdens de eeuw van de Verlichting, en hebben tot op de huidige dag een complexe relatie onderhouden met de hoofdstromen van de westerse cultuur.[7]

Het is een blijvende verdienste van Frances Yates dat ze de geschiedenis van de hermetische filosofie en verwante stromingen door haar boeken op de academische agenda heeft geplaatst. Tot op heden heeft echter voornamelijk de wetenschapsgeschiedenis daarvan geprofiteerd,[8] terwijl andere disciplines zijn achtergebleven. Gezien de nieuwe interesse voor hermetische stromingen in de zeventiger jaren lag de weg in theorie open voor een academische professionalisering van onderzoek naar moderne westers-esoterische stromingen in het algemeen, maar een dergelijke ontwikkeling heeft slechts in zeer beperkte mate plaats gevonden. Vandaag – 36 jaar na Yates' boek over Bruno – bestaan er wereldwijd twee leerstoelen;[9] en hoewel het klimaat gunstiger is dan ooit tevoren, moet de volwaardige academische emancipatie van het vakgebied in wezen nog worden gerealiseerd. Ik zal betogen dat dit, paradoxalerwijs, samenhangt met een aantal onfortuinlijke implicaties van uitgerekend het historiografische concept waaraan we Yates' doorbraak in de eerste plaats te danken hebben: haar befaamde 'hermetische traditie'. Dit concept behoort tot de categorie van de 'grote verhalen' waarvan, met het oog op de toekomst van de discipline, nu consequent afscheid dient te worden genomen.

Universele versus historische waarheid

De hermetische filosofie ontleent haar naam aan een legendarische auteur, Hermes Trismegistus (de driewerf grote Hermes),[10] aan wie sinds de Late Oudheid een groot aantal geschriften werd toegeschreven. Van speciaal belang is daarbinnen het reeds genoemde *Corpus Hermeticum*, waarvan we tegenwoordig weten dat het dateert uit de tweede en derde eeuw van onze jaartelling, en een afspiegeling is van de hellenistische cultuur van Egypte – Alexandrië in het bijzonder.[11] Tijdens de Renaissance echter geloofde men algemeen dat de hermetische geschriften veel ouder waren: de spirituele filosofie van Hermes Trismegistus zou de bron zijn geweest waaruit zowel Mozes als Plato hadden geput. Vandaar het enorme gezag dat het *Corpus Hermeticum* tijdens de hele zestiende eeuw onder vele intellectuelen bezat:

een terugkeer naar de hermetische bronnen van de platonische filosofie en de christelijke religie leek zicht te bieden op een nieuwe en superieure synthese van beiden.

Hermes Trismegistus was binnen de christelijke cultuur al veel langer bekend. Zijn naam was verbonden met allerlei geschriften die zich bezighielden met de ‘occulte wetenschappen’, in het bijzonder de alchemie; en tenminste één belangrijke tekst (de *Asclepius*) was al tijdens de Middeleeuwen in een Latijnse versie voorhanden. Het *Corpus Hermeticum* echter kende men nog niet. Toen een reizende monnik deze serie Griekse geschriften in 1460 vanuit Macedonië meenam naar het westen, en wel naar Florence, veroorzaakte dat een hele sensatie. Cosimo de Medici had een academie gesticht, waarbinnen de filosoof Marsilio Ficino bezig was met vertalingen van Plato. De Medici gaf Ficino echter opdracht om zijn Plato-vertaling te onderbreken en de voorrang te geven aan het *Corpus Hermeticum*: deze geschriften van Hermes wilde hij in ieder geval nog voor zijn dood in het Latijn kunnen lezen. Zo ontstond Ficino’s Latijnse vertaling, bekend geworden onder de naam *Pimander*, die tijdens de hele zestiende eeuw vele malen is herdrukt en als een soort religieus-filosofische bestseller kan worden beschouwd.[12]

De aanhangers van de hermetische filosofie sinds de Renaissance geloofden in het bestaan van een soort spirituele oertheologie, de zogenaamde *prisca theologia*, of een eeuwige filosofie ‘van alle tijden’, de *philosophia perennis*.[13] De hermetische literatuur zou de neerslag zijn van een soort universele religiositeit die in alle tijden en culturen door de ware ingewijden was verkondigd. Welnu: dit geloof in een universele wijsheid staat op gespannen voet met het historische onderzoek naar hermetische stromingen. De historicus zal altijd aandacht vragen voor de spanning tussen continuïteit en discontinuïteit. Daarmee zet hij in feite vraagtekens bij datgene wat door de vertegenwoordigers van esoterische stromingen zelf vaak wordt geclaimd.[14] De renaissance-hermeticus geloofde in een ongebroken continuïteit tussen de oorspronkelijke openbaring van Hermes Trismegistus, via een lange keten van geïnspireerde wijzen, tot aan de uiteindelijke openbaring van God in Jezus Christus, en via hem tot aan de hermetische leer van zijn eigen tijd. Wat werd overgeleverd was de eeuwige en onveranderlijke wijsheid van alle tijden. In de continuïteit van ‘de hermetische traditie’ was nooit een breuk opgetreden, en zou ook nooit een breuk kunnen optreden: de renaissance-hermeticus verkondigde dezelfde universele wijsheidsleer als Hermes Trismegistus zelf. De historicus daarentegen kan slechts beschrijven wat door bepaalde personen op bepaalde momenten in de geschiedenis als de Waarheid is verkondigd, en daarbij kan hij slechts constateren dat

die verkondigde Waarheid aan voortdurende veranderingsprocessen onderhevig is. Iedere generatie neemt de leer van Hermes waar vanuit haar eigen perspectief. Het is alsof 'Hermes' in een lange reeks spiegels wordt gereflecteerd en vervormd, soms tot onherkenbaarheid toe.[15] Op een aantal van die spiegels wil ik vandaag wat verder ingaan. Ik hoop aannemelijk te maken dat de receptiegeschiedenis van de hermetische filosofie een veel grotere mate van discontinuïteit vertoont dan men uit Yates' 'grote verhaal' zou opmaken, en dat men zich de vertegenwoordigers ervan niet moet voorstellen als opgesloten binnen het relatieve isolement van een hermetische 'onderstroom' of 'tegencultuur'.

De hermetische filosofie

De hermetische geschriften zelf hebben tot doel, de lezer geestelijk onderricht te geven over de werkelijke aard van God, de kosmos en de mens. Meestal gaat dat in de vorm van dialogen: een leraar wijdt een leerling in tot de mysteriën van God, de wereld en het eigen zelf, en probeert hem uiteindelijk te voeren tot een mystieke ervaring van God. Door deze ervaring verwerft de leerling een niet in woorden vatbare 'kennis', die wordt aangeduid met het Griekse woord *gnosis*. Dit streven naar gnosis vinden we ook in de laatantieke stromingen die bekend staan onder de benaming 'gnostiek', en die in alle traditionele kerkgeschiedenissen worden gepresenteerd als de grote bedreiging en verleiding waarmee het vroege christendom te kampen had. De gnostici hadden echter over het geheel genomen een wereldbeeld dat vrij ingrijpend verschilt van dat van de hermetici:[16] de wereld werd door hen gezien als een soort kosmische gevangenis waardoor de innerlijke mens gescheiden werd gehouden van zijn goddelijke oorsprong. Vonkjes van het goddelijke licht waren verdwaald geraakt in de duisternis van de materie en moesten weer de weg naar hun bron zien terug te vinden. De gnosticus werd zich bewust van zo'n goddelijke vonk in zijn eigen innerlijk en moest zich dus zien te bevrijden uit de kluisters van zijn lichaam en van de materiële kosmos. Gnosis betekende verlossing uit de natuurlijke wereld. In vergelijking hiermee zijn de hermetische geschriften over het algemeen veel positiever over de kosmos. De hele natuurlijke wereld wordt doortrokken door de aanwezigheid van God; hoewel God zelf onzichtbaar is, wordt hij als het ware zichtbaar gemaakt door zijn schepping. Een van de meest indrukwekkende passages uit het *Corpus Hermeticum* vat al de genoemde elementen samen. In

het elfde tractaat wordt Hermes zelf in de volgende bewoordingen onderwezen door 'de geest':

> Als je jezelf niet aan God gelijk maakt, kun je je geen begrip van God vormen; want het gelijke wordt alleen door het gelijke gekend. Maak jezelf groter tot je beantwoordt aan Hem die onmetelijk groot is. Verhef je boven alles wat ruimtelijk is, stijg uit boven de tijdelijkheid en word een eeuwig Wezen, dan zul je God kennen. Overtuig jezelf dat voor jou niets onmogelijk is en houd voor ogen, dat je alles kunt kennen, iedere kunst, iedere wetenschap, de aard van elk levend wezen. Klim hoger dan de hoogste hoogte, daal dieper af dan de diepste diepte.
>
> Neem de gevoelens van alle 'schepselen' in jezelf op, van vuur, water, droog, vochtig. Stel je voor, dat je alomtegenwoordig bent, in de aarde, in de zee, aan de hemel, voor je verblijf in de moederschoot, in de moederschoot, jong, oud, dood, in het hiernamaals. Als je je dat alles tegelijk bewust hebt gemaakt, tijden, plaatsen, dingen, kwaliteiten, kwantiteiten, dan kun je verstaan wat God is.
>
> Maar als je je ziel opsluit in je lichaam en haar kleineert en zegt: 'Ik ken niets, ik kan niets, ik ben bang van de zee, ik kan niet ten hemel varen, ik weet niet wat ik was, ik weet niet wat ik zal zijn', hoe zou je dan God kennen? Dan kun je, zinnelijk en slecht als je bent, ook niets moois of goeds kennen. Want onbewustheid aangaande het goddelijke is de ergste vorm van boosheid die er is.
>
> Daarentegen is het vermogen Hem te kennen, Hem te willen kennen, daarop te hopen, de rechte, eigenlijke weg die leidt tot het Goede. En die weg is ook gemakkelijk, want op je reis komt Hij je overal tegemoet en openbaart Hij zich aan je geestesoog, waar en wanneer je het niet verwacht, als je waakt, slaapt, vaart, reist, 's nachts, daags, als je spreekt, zwijgt, overal. Want er is niets dat Hij niet is. Durf je dan te zeggen: 'God is onzichtbaar'? Pas toch op je woorden. Wie is er klaarblijkelijker dan Hij? Daarom heeft Hij alles gemaakt, opdat je Hem door alles heen zou mogen schouwen.[17]

In deze passage zijn de voornaamste elementen van het hermetische wereldbeeld samengevat: zelfkennis als godskennis, en een positieve waardering van de wereld als de spiegel van God.

Alvorens in te gaan op de manier waarop de hermetische boodschap in de Renaissance werd geïnterpreteerd, wil ik eerst nog aandacht vragen voor enkele korte, specifieke passages uit een ander hermetisch geschrift, dat sinds de Middeleeuwen bekend was onder de titel *Asclepius*. Ik doe dit omdat deze passages, ondanks hun korte lengte, in de ontwikkelingen sinds de Oudheid een bijzonder belangrijke rol hebben gespeeld. Hermes spreekt hier over het bezielen van godenbeelden door de Egyptische priesters. We zagen dat de hermetische geschriften hun oorsprong hebben in Egypte, en het onderricht van de *Asclepius* is zelf dan ook gesitueerd in een Egyptische tempel. Tegen het einde van de sessie zegt Hermes het volgende:

> Het is een groter wonder dan alle wonderen dat de mens de aard van het goddelijke heeft kunnen ontdekken en reproduceren. Onze voorouders wandelden namelijk lange tijd in dwaling aangaande de goden. Ze waren ongelovig en laks met betrekking tot verering en religie. Maar toen ontdekten ze de kunst van het maken van godenbeelden. Aan deze ontdekking voegden ze de kracht toe van de natuurlijke wereld. En omdat ze niet in staat waren om zielen te maken, vermengden ze die kracht met het materiaal van de godenbeelden, riepen de zielen op van *daimonen* of engelen, en lieten die door middel van heilige en goddelijke ceremoniën hun intrek nemen in de afbeeldingen. En daardoor konden die beelden de kracht hebben om goed of kwaad te doen.[18]

Hermes beschrijft hier dus hoe de Egyptische priesters godenbeelden maakten, en hoe die beelden vervolgens door middel van rituelen werden 'bezield' door engelen en *daimonen*. De beelden werden dus geacht werkelijk levend te zijn, en in staat om mensen te helpen of te schaden. Dergelijke praktijken treffen we ook elders in de laatantieke periode aan, onder meer bij de neoplatonici.[19]

De spiegel van het christendom: Lodovico Lazzarelli

De renaissancefilosofen die de hermetische geschriften herontdekten waren vrijwel zonder uitzondering aanhangers van de neoplatonische filosofie, maar tevens waren ze christenen. De eerste 'spiegel van Hermes' die ik hier wil behandelen bestaat uit de hermetische leer zoals die wordt gereflecteerd in een christelijke context.

Een van de meest zuivere vertegenwoordigers van een christelijk hermetisme, of hermetisch christendom, was de Italiaan Lodovico Lazzarelli, die precies van 1450 tot 1500 leefde[20] en de in Ficino's *Pimander* ontbrekende traktaten XVI-XVIII van het *Corpus Hermeticum* in het Latijn vertaalde.[21] Lazzarelli stond centraal in de vroege wetenschappelijke discussie over 'de hermetische traditie', maar is sinds Frances Yates van het podium verdrongen door beroemdere, maar in feite veel minder specifiek hermetische figuren als Giordano Bruno en John Dee.[22] Lazzarelli schijnt op een gegeven moment de discipel te zijn geworden van een soort hermetische goeroe, Giovanni 'Mercurio' Correggio. Deze Correggio veroorzaakte op Palmzondag 1484 nogal wat opschudding,[23] toen hij zich aan den volke presenteerde als 'Pimander, de uitverkoren dienaar en zoon van Jezus Christus'. Hij reed eerst op een zwart paard, gevolgd door dienaren, door de straten van Rome. Toen hij zo eenmaal de aandacht op zich had gericht, verliet hij de stad, om vervolgens opnieuw de poort binnen te komen op een ezel, gekleed in een met bloed bevlekte linnen mantel, en met een doornenkroon op het hoofd.

Correggio's pupil, Lodovico Lazzarelli, schreef later een inwijdingsdialoog in hermetische stijl – de *Crater Hermetis*, of 'Het mengvat van Hermes'[24] – waaruit door de goede verstaander kan worden afgeleid dat Correggio inderdaad niemand minder was dan de wedergekeerde Christus zelf.[25] Maar dat was niet alles. Aan het begin van zijn geschrift schrijft Lazzarelli: 'Hij die Pimander was in de geest van Hermes, heeft zich verwaardigd intrek in mij te nemen als Jezus Christus.'[26]

Wie was deze Pimander? In het eerste tractaat van het *Corpus Hermeticum* wordt beschreven hoe een goddelijk wezen genaamd Poimandres zich aan Hermes openbaart,[27] en deze Poimandres werd sinds Ficino meestal gespeld als Pimander. Pimander nu is volgens Lazzarelli niemand minder dan de zoon van God die later zou incarneren in Jezus Christus. God had zich dus aanvankelijk in Egypte geopenbaard aan een heidense wijze, en was vervolgens vlees geworden in Jezus Christus. En nu, op Palmzondag 1484, openbaarde Giovanni Correggio de grote waarheid dat Hermes en Christus inderdaad dezelfde leer verkondigden, die voortkwam uit één en dezelfde bron. Pimander – dat wil zeggen, Christus – was nu opnieuw verschenen in de persoon van Giovanni Correggio: de hermetische Christus.

En wat verkondigde deze hermetische Christus? Een mystieke vorm van christendom die nauw was geënt op de hermetische geschriften en culmineerde in een extatische godservaring. Het fascinerende van Lazzarelli is dat hij voor de beschrijving daarvan aanknoopt bij uitgerekend de meest controversiële passages uit de

hele hermetische literatuur, namelijk Hermes' beschrijving van het bezielen van godenbeelden. Die passages waren altijd een probleem geweest voor christenen:[28] hoe kon de leer van Hermes verenigbaar zijn met het christendom, als Hermes zelf nota bene het tweede gebod overtreedt door een lans te breken voor afgodendienst en het aanroepen van demonen en afgoden? Niet voor niets staat in de kantlijn van een van de zestiende-eeuwse uitgaven van de *Asclepius* naast die passages de aantekening *lapsus Hermetis*:[29] een uitglijder van Hermes dus, die door goede christenen uiteraard niet diende te worden overgenomen. Welnu, Lazzarelli dacht daar duidelijk anders over. Hij geeft een zeer merkwaardige, uiterst discutabele, maar daarom niet minder interessante interpretatie van de beruchte passages. Zijn redenering is ongeveer als volgt.

Het doel van de inwijding is het bereiken van gnosis: zelfkennis en godskennis in één. Maar het gelijke wordt alleen door het gelijke gekend, dus wie God wil kennen, moet zelf goddelijk worden. En wat is het meest essentiële attribuut van God? Zijn creatieve vermogen, of, zoals Lazzarelli het uitdrukt, zijn vruchtbaarheid.[30] Gods geest is oneindig vruchtbaar, en kan niet anders dan kinderen voortbrengen. Nu zagen we al eerder dat, volgens de *Asclepius*, de oude Egyptenaren lange tijd in dwaling hadden verkeerd, en ook ten tijde van Hermes nog geen idee hadden hoe ze zielen moesten maken. Ze konden niets beters bedenken dan afgodsbeelden te maken en daar dan de zielen van reeds bestaande engelen en *daimonen* in aan te trekken. Welnu: Lazzarelli zegt niets minder dan dat Hermes zelf – die immers ondanks al zijn wijsheid een heiden was en bleef – de diepste goddelijke mysteriën destijds nog niet had kunnen doorgronden. Pas na de incarnatie van Poimandres als Jezus Christus was het voor de mens mogelijk geworden om de kloof tussen mens en God werkelijk te overbruggen, en volmaakte kennis van God te hebben. Dit was het geheim dat door Giovanni Correggio werd gepredikt. Alleen de *christelijke* hermeticus kon datgene bereiken wat voor de heidenen nog onmogelijk was geweest: te worden als God, kennende goed en kwaad.[31] En de mens die dat had bereikt, bezat daardoor natuurlijk ook het hoogste goddelijke vermogen: de macht om zielen te scheppen. Hij heeft het daarom niet langer nodig om, zoals de oude Egyptenaren, zielen aan te trekken in afgodsbeelden: hij kan zelf zielen maken. In de *Asclepius* werd hier volgens Lazzarelli over gesproken in bedekte termen, waarvan de diepere betekenis pas door de christelijke hermeticus begrepen kon worden, en dan nog alleen wanneer deze door inwijding was gekomen tot godskennis, en wanneer Pimander alias Jezus Christus in hem was komen wonen. En zo slaagt Lazzarelli er dan in om Her-

mes' beschrijving van heidense afgoderij tegelijkertijd te verdedigen *en* te verwerpen. *The heathen in his blindness bows down to gods of stone*: dat was wat ook Hermes zelf had gedaan, omdat hij nog niet in staat was de diepere betekenis te begrijpen van wat Poimandres hem openbaarde. Die diepere betekenis had in werkelijkheid niets te maken met magie[32] of afgodspraktijken, maar met mystieke kennis van God waardoor de mens begiftigd wordt met het scheppende vermogen van God zelf. Dat was de kennis die nu door Correggio aan de christenen werd geopenbaard.

De spiegel van de magie: Marsilio Ficino

Het moet gezegd worden: dit was een briljante (zij het uiterst discutabele) manier om het conflict tussen hermetisch heidendom en christendom op te lossen. De grote renaissancefilosoof Marsilio Ficino, centrum van de platonische academie van Florence en de vertaler van het *Corpus Hermeticum*, was wat dat betreft eigenlijk een stuk minder gelukkig; en dit brengt ons tot een tweede 'spiegel van Hermes': de spiegel van de magie.

Ficino heeft veel geschreven, maar ik wil het vooral hebben over drie boeken die hij schreef over de gezondheid van intellectuelen (*De vita*), en in het bijzonder over het derde daarvan.[33] Dit draagt de titel *De vita coelitus comparanda*, hetgeen ongeveer zou kunnen worden vertaald als 'Hoe men zijn leven in overeenstemming kan brengen met de hemellichamen'. Zoals de meesten van zijn tijdgenoten geloofde Ficino in de invloed van de sterren en planeten op wat er in de wereld gebeurt. Intellectuelen werden geacht onder het teken van Saturnus te staan, en dat leverde nogal wat gezondheidsrisico's op waarvoor Ficino remedies probeerde te vinden. In het bijzonder wijst hij daarbij op de mogelijkheid om door middel van allerlei procedures de krachten aan te trekken van andere planeten, om zo de schadelijke invloeden van Saturnus te neutraliseren. Zulke astrale magie voor medische doeleinden klinkt in onze oren nu nogal bizar, maar het moet worden benadrukt dat dat in de late vijftiende eeuw niet zo hoefde te zijn.

Ficino nu was theologisch goed onderlegd en realiseerde zich dat het aantrekken van de krachten van de hemellichamen gemakkelijk kon worden uitgelegd als gevaarlijke ketterse magie. Immers, die hemellichamen zelf werden gezien als levende wezens, vaak kortweg aangeduid als 'goden'.[34] Wie de krachten van een planeet probeerde aan te trekken kon er dus gemakkelijk van worden verdacht dat hij ei-

genlijk bezig was met het oproepen van demonische wezens en het bedrijven van afgodendienst. En de vertaler van het *Corpus Hermeticum* kon moeilijk anders dan in dat verband herinnerd worden aan precies weer die problematische passages over het bezielen van afgodsbeelden uit de *Asclepius*. En zo zien we dan dat Ficino zich zijn hele derde boek over de gezondheid van intellectuelen in allerlei bochten wringt om astrale medische magie te verdedigen en zich tegelijkertijd te verweren tegen de verdenking van afgodendienst. Hij probeert daarbij de kerkelijke censuur met een tamelijk doorzichtige truc zand in de ogen te strooien: hij spreekt voortdurend over de grote en gerespecteerde neoplatonische filosoof Plotinus, maar eigenlijk heeft hij het over de hermetische *Asclepius*. Zijn hele boek wordt namelijk gepresenteerd als een commentaar op een passage uit Plotinus' *Enneaden*, waarin deze spreekt over astrale magie, en in dat verband ondubbelzinnig verwijst naar afgodsbeelden zoals die van de *Asclepius*:

> Ik denk dat de oude wijzen, die tempels en standbeelden maakten in de hoop dat de goden erin aanwezig zouden zijn, naar de aard van het Al keken en meenden dat de aard van de ziel zodanig is dat hij overal gemakkelijk valt aan te trekken. En als iemand iets zou maken dat zich in sympathie ermee bevindt en dat in staat is om een deel ervan te ontvangen, dan zou niets de ziel gemakkelijker ontvangen.[35]

Plotinus ging hierbij uit van de oude gedachte van kosmische sympathie en antipathie, en om dat te begrijpen kunnen we die termen het best heel letterlijk opvatten. Het hele universum werd gezien als bezaaid met levende wezens: engelen, *daimonen* en andere zogeheten 'godheden', al of niet behorende bij de hemellichamen. En net als in de menselijke samenleving bestaan er tussen de bewoners van het universum banden van sympathie en antipathie, aantrekking en afstoting, vriendschap en vijandschap.[36] Zo is Saturnus bijvoorbeeld een koude, droge, intellectuele en masculiene planeet – een beetje een knorrige macho-planeet – die het niet erg goed kan vinden met de warme, vochtige, erotische en vrouwelijk planeet Venus.[37] Andere planeten zijn juist in sympathie met elkaar en aangezien alle dingen in de lagere aardse wereld corresponderen met de hemellichamen, vinden we dezelfde patronen van aantrekking en afstoting ook hier op aarde. De astrale magiër nu was iemand die gespecialiseerde kennis bezat van al deze patronen van aantrekking en afstoting, en daarvan gebruik probeerde te maken. Het is verhelderend, zich de

magiër voor te stellen als iemand die een soort 'hemelse diplomatie' probeert te bedrijven: door zorgvuldig manoeuvreren en manipuleren probeerde hij zich te verzekeren van de vriendschap van de hemellichamen die hij nodig had, bijvoorbeeld voor zijn eigen gezondheid, terwijl hij de mogelijke tegenwerking van vijandige machten probeerde te neutraliseren. Dit ging door middel van religieuze ceremonieën waarin een bepaalde planeet, bijvoorbeeld de zon, werd aangeroepen en waarin alle zintuigen van de magiër zoveel mogelijk werden doordrenkt met alles wat maar correspondeerde met die planeet. Ficino's leerling Diacceto heeft daar een fraaie beschrijving van gegeven. Hij schrijft over de astrale magiër:

> Als hij bijvoorbeeld de gaven van de zon wil ontvangen, dan moet hij allereerst zorgen dat de zon opstijgt in het teken van de Leeuw of de Ram, op de dag en in het uur van de zon. Dan kleedt hij zich in een zonnemantel met een zonnekleur, zoals goud, en met een hoofdtooi van laurier, en op een altaar dat zelf is gemaakt van zonnematerialen brandt hij mirre en wierook, de geuren van de zon, terwijl de vloer is bedekt met zonnebloemen en soortgelijke planten. Hij moet ook een afbeelding hebben van de zon, in goud of chrysoliet of karbonkel, dat wil zeggen: van een materiaal dat geacht wordt te corresponderen met de gaven van de zon. Als hij bijvoorbeeld ziekten wil genezen, dan gebruikt hij een afbeelding van de zon op een troon, gekroond en getooid in een mantel van saffraan [...]. En terwijl hij is gezalfd met oliën die zijn gemaakt onder hetzelfde hemelse teken, dat wil zeggen van saffraan, balsem, gouden honing of wat ook van dat soort [...] zingt hij Orpheus' hymne aan de zon. [...] Verder gebruikt hij een drievoudige harmonie: namelijk van de stem, de cithara, en het hele lichaam [Diacceto bedoelt dus dansbewegingen] van een soort waarvan hij weet dat die bij de zon behoort. [...] En tenslotte voegt hij toe wat hij het meest belangrijke acht: een sterke emotionele gestemdheid van de verbeeldingskracht, door middel waarvan – net als bij zwangere vrouwen – de geest het stempel van de planeet ontvangt; en waardoor, via de kanalen van het lichaam, en de ogen in het bijzonder, de verwante kracht van de hemelen als het ware wordt gefermenteerd en gestold.[38]

Als men zich dit alles even probeert voor te stellen, dan wordt duidelijk waarom Ficino zich toch wat bezorgd maakte over de ontvangst van zijn boek. De christelijke magiër lijkt, aan zijn eigen altaar en getooid in een zonnemantel, bezig te zijn met

het aanroepen van 'vreemde goden'. Ging dat niet overduidelijk in tegen het tweede gebod? Ficino presenteert zijn boek, zoals gezegd, als een commentaar op een passage van de gerespecteerde filosoof Plotinus, waarin zowel over afgodsbeelden als over kosmische sympathie wordt gesproken. Maar voor de goede verstaander was het duidelijk dat Ficino zich in werkelijkheid achter de brede rug van de grote Plotinus probeerde te verbergen, om indirect te spreken over die beruchte passages waarin Hermes de beeldenverering aanprees.[39] Als Hermes zegt dat we de goden mogen aanroepen, dan bedoelde hij daarmee het aantrekken van de krachten van de hemellichamen; en Ficino probeert de lezer (en zichzelf) te overtuigen dat dat geen afgoderij is, maar een strikt natuurlijk proces waar geen kwade demonen aan te pas komen. Dat lukt hem echter niet al te best: per slot van rekening zijn die planeten ook volgens hemzelf bezielde wezens, dus wie garandeert dat het in werkelijkheid geen demonen zijn die proberen de mensen zover te brengen dat ze het tweede gebod overtreden en hen als goden vereren? Aldus de critici, tegen wie Ficino zich aan het eind van zijn boek maar alvast begint te verdedigen,[40] en die het hem inderdaad nog behoorlijk moeilijk hebben gemaakt.[41]

De spiegel van de psychologie: occultistische magie

We hebben gezien hoe de hermetische geschriften konden worden geïnterpreteerd als christelijk, en vervolgens als legitimatie van astrale magie. Deze laatste interpretatie sluit overigens inderdaad een stuk beter aan bij het wereldbeeld waar de hermetische geschriften zelf in geworteld waren. Dat geldt niet voor een derde 'spiegel van Hermes', waarvoor we een grote sprong in de tijd maken en belanden in de late negentiende eeuw.

Ondertussen was er natuurlijk veel gebeurd. De hermetische filosofie had zich hecht geworteld in de Renaissance en auteurs als Cornelius Agrippa en Giordano Bruno hadden complete magisch-religieuze systemen ontwikkeld. Onder meer onder invloed van de arts Paracelsus had zich een hermetische natuurfilosofie ontwikkeld waarin ook de alchemie een centrale rol speelde, en deze lijn werd vooral in Duitse landen fundamenteel voor de traditie van de Rozenkruisers en de christelijke theosofie van Jacob Böhme en zijn volgelingen;[42] in dat verband zou het bijzonder interessant zijn om in te gaan op de hermetische wortels van de Duitse Romantiek, en de doorwerking daarvan tot in het werk van laatgeboren romantici als Carl

Gustav Jung en anderen.[43] Ik moet me hier echter beperken tot de manier waarop hermetische tradities werden getransformeerd in de context van het negentiende-eeuwse occultisme.

De term occultisme roept uiteraard allerlei associaties op, maar ik gebruik hem hier in een technische betekenis. Het gaat om een typisch negentiende-eeuws mengsel tussen een traditioneel esoterisch wereldbeeld enerzijds en het nieuwe positivistische en rationeel-materialistische wereldbeeld anderzijds.[44] Het esoterische wereldbeeld dat ik eerder schetste, waarin de hemellichamen bezield zijn en corresponderen met de aardse wereld, staat op zijn zachtst gezegd op gespannen voet met het wetenschappelijke wereldbeeld dat zich in de negentiende eeuw had gevestigd. Occultisme was en is een poging om van twee walletjes te eten: traditionele esoterie wordt in een wetenschappelijk jasje gestoken, en omgekeerd probeert men de wetenschap om te vormen tot een *occult science*. Voor de derde 'spiegel van Hermes' die ik wil bespreken is in dat verband vooral de nieuwe discipline van de psychologie van belang.[45]

De opkomst van de moderne psychologie vanaf de laatste decennia van de negentiende eeuw is zelf niet los te zien van bepaalde tradities die geworteld zijn in esoterisch gedachtengoed: iedere standaardgeschiedenis van de psychologie benadrukt het belang van de arts Franz Anton Mesmer en zijn theorie van het 'dierlijk magnetisme'.[46] Mesmers genezingspraktijk berust op het geloof in een onzichtbare levenskracht die het hele universum doortrekt, en die door de magnetiseur kan worden gemanipuleerd; de theorie is geworteld in de hermetische natuurfilosofie van de Duitse romantiek, die zelf – met name via Paracelsus – rechtstreeks kan worden herleid tot het neoplatonisch-hermetische wereldbeeld van Ficino en zijn geestverwanten.[47] Mesmer was dus een late erfgenaam van de renaissance-hermetici, en zijn genezingspraktijk leidde op haar beurt tot de ontdekking van de hypnose door zijn volgeling De Puységur.[48] Magnetisme en hypnose gingen veelal gepaard met trancetoestanden en begeleidende zogeheten 'paranormale' verschijnselen;[49] en precies dit soort verschijnselen stond centraal in de vroege experimentele psychologie van Charcot en anderen, waaruit de psychoanalyse van Sigmund Freud zich uiteindelijk zou ontwikkelen.[50] Psychologie en parapsychologie waren oorspronkelijk nauw met elkaar verweven, en bij een psycholoog als Carl Gustav Jung zou dat in wezen ook altijd zo blijven. Daarnaast leidden Mesmers magnetisme en de hypnose vooral in de Verenigde Staten tot een wijdverbreide religieus georiënteerde 'pop-psychologie', een soort New Age *avant la lettre*, bekend onder de

naam New Thought. In al deze stromingen was psychologie onlosmakelijk verbonden met occultisme.[51]

De verschillende psychologische scholen hebben zich in de twintigste eeuw, overigens met wisselend succes, geprobeerd te emanciperen van hun occultistische wortels. Maar ook omgekeerd heeft de psychologie in de late negentiende eeuw wortel geschoten in nieuwe specifiek occultistische bewegingen waarvan de invloed tot op de huidige dag kan worden getraceerd. Ik zal me hier verder concentreren op een organisatie die ondanks haar korte bestaan een enorme invloed heeft uitgeoefend, en waarvan de historische wortels reeds in de naam zelf tot uitdrukking komen: de *Hermetic Order of the Golden Dawn*.[52] Dit was een geheim genootschap waarvan de leden zich bezig hielden met rituele magie, met gebruikmaking van een zeer complex systeem van symbolen en rituelen dat was ontwikkeld door haar meest creatieve lid, Samuel MacGregor Mathers. Dit opmerkelijke heerschap bracht lange dagen door in de British Library, waar hij middeleeuwse magische handboeken bestudeerde, en hij onderging de invloed van een hele serie negentiende-eeuwse occultistische tradities. Belangrijk was in dat verband het werk van de Fransman Éliphas Lévi, waarin we de al genoemde karakteristieke combinatie tegenkomen van traditioneel esoterisch gedachtegoed en een negentiende-eeuwse rationeel-wetenschappelijke mentaliteit.[53] Zowel Lévi als MacGregor Mathers nu hadden een speciale interesse voor de kabbala – de joodse mystiek, die van oudsher ook een sterke magische component had bezeten – en ook hierin toonden ze zich erfgenamen van de hermetische stromingen van de Renaissance.

Niet alleen het van oorsprong Egyptisch-hellenistische hermetisme was in het Italië van de Renaissance namelijk gechristianiseerd; hetzelfde was gebeurd met de van oorsprong intern-joodse kabbala. De Florentijnse geleerde Pico della Mirandola, een tijdgenoot en collega van Ficino, stelde dat de universele leer van Hermes tevens was terug te vinden in de kabbala. Als gevolg hiervan werden aspecten van de kabbala door hem voor het eerst losgemaakt uit de religieuze context van het jodendom, en ingepast binnen het christelijke hermetisme (of hermetische christendom).[54] Het resultaat is bekend geworden als 'christelijke kabbala'.[55] Eenmaal losgemaakt van de exclusieve binding aan het jodendom heeft de kabbala in de daaropvolgende eeuwen een fascinerende verdere ontwikkeling doorgemaakt. In de late achttiende eeuw wordt kabbala bijvoorbeeld gepresenteerd als paradigma van de Romantische esthetiek,[56] en in het kader van het negentiende-eeuwse occultisme zien we dan vervolgens het ontstaan van een niet alleen post-joodse, maar ook post-

christelijke kabbala, die ondertussen onlosmakelijk verbonden is geraakt met allerlei andere esoterische invloeden. Deze post-christelijke kabbala in een hermetisch-occultistische context nu werd fundamenteel voor het magische systeem van de *Hermetic Order of the Golden Dawn*.

De studie van dit systeem wordt in ernstige mate bemoeilijkt door het feit dat zeer veel van de oorspronkelijke bronnen zich in deels anonieme privé-verzamelingen bevinden, en voor onderzoekers niet of nauwelijks toegankelijk zijn.[57] Veel van het materiaal is sinds de dertiger jaren van deze eeuw weliswaar herhaaldelijk, in verschillende (en onderling nogal afwijkende) edities uitgegeven door de occultist Israel Regardie,[58] maar deze heeft zich daarbij weinig gelegen laten liggen aan wetenschappelijke, tekstkritische of historische overwegingen. Hij geeft zelf aan dat hij bepaalde documenten ingrijpend heeft aangepast en herschreven om ze begrijpelijk te maken voor de eigentijdse lezer,[59] en het is duidelijk dat hij zich daarbij vooral heeft laten leiden door zijn eigen overtuiging dat magie eigenlijk een soort toegepaste psychotherapie is.[60] Gezien de ontoegankelijkheid van de oorspronkelijke documenten is veelal niet duidelijk hoeveel in de bekende Golden Dawn-rituelen van MacGregor Mathers stamt, en hoeveel van Regardie. Vooralsnog maakt dit het moeilijk, zoniet onmogelijk, vast te stellen wanneer en hoe precies de derde 'spiegel van Hermes' – de spiegel van de psychologie – begonnen is zijn invloed op deze occultistische stroming te laten gelden. Vrijwel alle naoorlogse magisch-occultistische stromingen baseren zich op het systeem van de Golden Dawn zoals dat door Regardie is overgeleverd. Maar in hoeverre de oorspronkelijke leden van deze orde waren beïnvloed door de psychologie blijft vooralsnog onduidelijk.[61]

Ik zal me daarom beperken tot de recentere Golden Dawn-magie, zoals we die vinden in Regardies boeken en een bijna onafzienbare (en zich voortdurend uitbreidende) literatuurgroep die hiertoe kan worden herleid.[62] Welnu, ik heb eerder laten zien hoe de hermetische magie van Ficino gebaseerd was op de leer van de *correspondentie* tussen de hemellichamen en de aardse werkelijkheid. De hogere wereld weerspiegelde zich tot in details in de lagere wereld, en zo kon de magiër de aardse wereld beïnvloeden door manipulatie van de hemelse machten. Ook het magische systeem van de Golden Dawn is expliciet gebaseerd op de leer van kosmische correspondenties; en toch bestaat er tussen de twee een diepgaand verschil.

Dit verschil is van zeer groot belang, wil men iets van traditionele en moderne magie begrijpen. Vooral in onze eeuw heeft de merkwaardige gedachte postgevat dat traditionele vormen van magie zouden moeten worden opgevat als een soort

proto-wetenschappelijke praktijken.[63] Oppervlakkig gezien lijkt hier wel iets voor te zeggen: heeft de chemie zich niet ontwikkeld uit de alchemie, en de astronomie uit de astrologie? In werkelijkheid liggen de zaken veel ingewikkelder en is deze opvatting door en door anachronistisch: magie, astrologie en alchemie waren geworteld in een religieus-filosofisch wereldbeeld dat met natuurwetenschap in de moderne zin van het woord niets van doen heeft en dus ook niet in termen daarvan kan worden geïnterpreteerd.[64] Tot voor kort hebben moderne geleerden dit feit vrijwel steeds genegeerd, en daardoor de kern van de traditionele correspondentieleer volstrekt verkeerd begrepen.[65] Laat ik hiervan een voorbeeld geven. Een renaissance-magiër kon opmerken dat het inwendige van een walnoot de vorm heeft van de menselijke hersenen, en uit deze vormcorrespondentie de conclusie trekken dat walnoten dus goed zijn voor de hersenen. En bij Diacceto zagen we dat zonnebloemen werden geacht te corresponderen met de zon – ze leken er immers op? – zodat ze geschikt waren om op magische wijze de kracht van de zon aan te trekken. Moderne interpretatoren hebben dit soort correspondentiedenken, althans tot voor kort, hoofdschuddend afgedaan als berustend op een elementaire redeneerfout. Magie werd dan ook gezien als weinig méér dan primitief bijgeloof, en van haar aanhangers had men bepaald geen hoge dunk.[66]

Dit verondersteld primitieve en irrationele bijgeloof nu werd tijdens de Renaissance in brede kring aangehangen door hooggeschoolde intellectuelen, die uitstekend op de hoogte waren van de filosofische logica. Hun geloof in de correspondentieleer berustte dan ook niet op domheid of gebrek aan kennis. Het berustte heel eenvoudig op hun religieuze grondovertuiging dat de wereld door God was geschapen en geordend als een zinvol geheel. De essentie van de correspondentieleer in de Renaissance is de overtuiging dat God de wereld zodanig heeft ingericht dat overeenkomsten (bijvoorbeeld in vorm of kleur) de weerspiegeling zijn van werkelijk bestaande verbanden. Door de walnoot de vorm van menselijke hersenen te geven, bedoelde God de mens een vingerwijzing te geven over de occulte (dat wil zeggen: verborgen) krachten van de walnoot. Deze opvatting ligt ten grondslag aan het populaire beeld van de twee boeken: het boek van de Heilige Schrift en het boek van de Natuur. Beide boeken waren vol van verborgen vingerwijzingen van God aan de mens; en het was de bedoeling dat de mens deze boeken leerde lezen. Vandaar dat de studie van de 'occulte' krachten van de natuur gezien kon worden als een eminent religieuze bezigheid. De moderne opvatting dat correspondenties van vorm of kleur puur toevallig zijn en zonder enige diepere betekenis, zou voor de

renaissance-hermeticus een bijna blasfemische klank hebben gehad: zoiets impliceerde eigenlijk dat God bij de schepping van de wereld maar wat had aangerommeld.[67]

De magische correspondentieleer heeft dus niets te maken met proto-wetenschap, irrationalisme, gebrek aan scholing, of domheid. Het is de reflectie van een bepaalde religieus-filosofische visie op de wereld als schepping van God. Welnu, het is fascinerend om te zien wat er met deze theorie is gebeurd in de handen van twintigste-eeuwse occultisten. Vrijwel al hun bronnen zijn te herleiden tot het zojuist geschetste wereldbeeld, en de meeste occultisten zullen dit wereldbeeld vol overtuiging verdedigen. Bij nader toezien echter blijken ze veel meer gemeen te hebben met de sceptici en atheïsten dan ze zichzelf realiseren. Dit wordt duidelijk wanneer we bij de occultist Israel Regardie (de editor van de Golden Dawn-rituelen) de volgende verbluffende zinsneden tegenkomen:

> Hoewel de Golden Dawn-rituelen voortdurend zinsneden gebruiken die wijzen op het geloof in een persoonlijke God, geloof ik dat dat niet meer is dan een poëtische of dramatische conventie. ... Deze rituelen krijgen hun diepe betekenis vanuit een zuiver psychologisch gezichtspunt. Dat wil zeggen: ze moeten worden gezien als technische methodes om het individuele bewustzijn te ontwikkelen tot aan het punt waarop het komt tot een volledige realisering van zijn eigen goddelijke wortel.[68]

Magische technieken zijn volgens Regardie dus in werkelijkheid psychologische technieken die de bedoeling hebben om een mystiek bewustzijn te ontwikkelen. De magiër of mysticus komt tot een volledige realisatie van zijn eigen diepste wezen; en dat diepste wezen wordt weliswaar ‘goddelijk’ genoemd, maar heeft niets te maken met de persoonlijke scheppergod van het christendom. Voor God als schepper van het universum is bij Regardie geen ruimte. Maar, zo vraagt men zich af, hoe kan hij dan nog geloven in de correspondentieleer als basis van magie? Het antwoord daarop is zowel verrassend als voorspelbaar: correspondenties zijn inderdaad niet door God in de wereld gelegd. Sterker nog, ze zijn überhaupt niet objectief in de wereld aanwezig. Tégen de complete traditionele esoterische visie in, maar in volledige overeenstemming met een moderne sceptische benadering, beschouwt Regardie correspondenties als puur conventioneel, dat wil zeggen, willekeurig en individueel.[69] Ze fungeren slechts als psychologische hulpmiddelen voor

het ontwikkelen van het bewustzijn. Iedere magiër is in principe vrij om zijn eigen persoonlijke systeem van correspondenties te bedenken; het enige criterium is of het werkt. Ook het symbolenstelsel van de Golden Dawn is zo'n in wezen willekeurig systeem; alleen, het zit wel bijzonder goed in elkaar. De enige reden waarom het valt aan te raden om de voorkeur aan dit systeem te geven is het feit dat reeds generaties van occultisten het hebben gebruikt en dat het daardoor een hoge mate van interne stabiliteit heeft bereikt.[70] Om dat te begrijpen moeten we ons realiseren dat er volgens de moderne occultist in werkelijkheid twee werelden bestaan: achter de zintuiglijke wereld ligt een wereld, aangeduid met de kabbalistische term *Yetzirah*, waarin de verbeeldingskracht werkelijkheid wordt.[71] Als nu generaties van occultisten in hun verbeelding met de symboliek van de Golden Dawn hebben gewerkt, dan heeft dat systeem daardoor in de wereld van *Yetzirah* een steeds grotere mate van realiteit aangenomen, en dus een steeds grotere magische kracht. Datgene wat de magiër in die wereld van de geobjectiveerde verbeelding tot stand brengt, zal zich realiseren in de zintuiglijke wereld.[72]

Hierin nu zien we dat ook de moderne occultist magie bedrijft op basis van een soort correspondentieleer, maar dat die ingrijpend verschilt van de oorspronkelijke versie. Wat gebeurt in de wereld van *Yetzirah* heeft gevolgen in de gewone wereld, ongeveer zoals wijzigingen in een computerprogramma gevolgen hebben voor wat er op het beeldscherm is te zien. Dit concept van een parallelschakeling van twee werelden is in de renaissancemagie niet te vinden,[73] en was daar ook niet nodig: de hele wereld werd sowieso doortrokken van een occulte goddelijke aanwezigheid, die door de mens kon worden gebruikt. De moderne occultist daarentegen leeft en functioneert in een onttoverde wereld, een wereld waarin God dood is, waarin magie onmogelijk lijkt, en waarin de producten van de verbeelding slechts fantasie zijn. Sterker nog, de occultist kan uit volle overtuiging erkennen dat de dagelijkse wereld volledig beantwoordt aan de wetten van de natuurwetenschap.[74] Hij voegt daaraan echter toe dat er nog een geheel andere parallelle wereld bestaat, waarvan de wetenschap niets weet, en waarin de verbeelding werkelijkheid is; deze wereld trekt zich niets aan van de materiële natuurwetten, maar beantwoordt alleen aan de wetten van de psyche. Wat in die wereld wordt gedaan, wordt weerspiegeld in deze wereld – zonder dat de niet-ingewijde daar ooit iets van hoeft te merken. Achter de schermen vindt een magische strijd plaats van de ware ingewijden tegen de machten van de duisternis en de uitkomsten van die strijd zijn bepalend voor

aardse gebeurtenissen. Zo ziet de occultistische magiër zichzelf als behoeder en beschermer van een naïeve mensheid.[75]

Conclusie: tussen tegencultuur en postmoderniteit

Aan het begin van deze oratie schetste ik het ontstaan van het historiografische concept van 'de hermetische traditie', en ik wil daarop nu tot slot weer terugkomen. Frances Yates' boek *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* werd gepubliceerd in 1964, en viel in vruchtbare bodem bij de geestverwanten van de romantische tegencultuur van de zestiger jaren.[76] Dit is alleszins begrijpelijk: in Yates' proza nam de hermetische traditie immers de contouren aan van een complete *traditionele tegencultuur*, die door de dominante maatschappelijke structuren van kerk en wetenschap was bestreden en gemarginaliseerd, maar die toch nooit geheel het onderspit had gedolven. Op soortgelijke manier is de hermetische gnosis in ons land soms ook wel aangeduid als de 'derde component' van de Europese cultuurtraditie: een tegencultuur die zich aanbiedt als alternatief voor traditioneel kerkelijk christendom en rationele wetenschap.[77]

Ik geloof dat er in deze voorstelling wel een kern van waarheid steekt, maar dat we er uiterst voorzichtig mee moeten zijn. De zogeheten 'hermetische traditie' is vooral een kunstmatige constructie van de aanhangers ervan, die in navolging van de renaissance-hermetici geloven in een universele spiritualiteit van alle tijden. Ik betwijfel ten sterkste of zo'n traditie, in de volle betekenis van het woord, werkelijk valt aan te tonen; en ik heb u willen laten zien hoe *dis*continu deze veronderstelde 'traditie' in werkelijkheid is.[78] Bovendien blijken zelfs centrale figuren als Ficino, Agrippa, Bruno of Dee meerdere gezichten te vertonen, zodat men aan de complexiteit van hun gedachtegoed geen recht doet door het te reduceren tot de hermetische component ervan.[79]

Wél is het duidelijk dat men in de grote religieuze tradities van jodendom, christendom en islam altijd mensen en stromingen heeft kunnen aantreffen die de nadruk leggen op innerlijke religieuze ervaring, en aan die ervaring bij voorkeur uitdrukking geven door middel van mythische en symbolische taal. Ook is het duidelijk dat mensen met een dergelijke gerichtheid in de periode vanaf de Renaissance vooral hebben kunnen putten uit de vele en diverse stromingen die zich in het kielzog van de vertaling van het *Corpus Hermeticum* hebben ontwikkeld. Dat de hermeti-

sche filosofie en daaraan verwante stromingen tot op de huidige dag een zeer belangrijke rol in de moderne cultuur- en religiegeschiedenis hebben gespeeld is dan ook evident. Frances Yates' suggestieve retoriek van 'de hermetische traditie' echter suggereert dat er sprake zou zijn geweest van een grote alternatieve ideologie die de plaats zou kunnen of moeten innemen van de 'grote verhalen' van christendom en Verlichting, geloof en rede. In werkelijkheid blijkt westers-esoterisch gedachtegoed zich juist met opmerkelijk gemak aan te passen aan reeds bestaande religieuze, filosofische of wetenschappelijke ontwikkelingen. De aanhanger ontwaart daarbij vooral oude en universele waarheden in een moderne verpakking; maar zoals ik heb willen betogen treffen we tenminste zoveel *nieuwe* waarheden aan, gepresenteerd in een oude, eerbiedwaardige of geheimzinnige verpakking.

In het meest recente onderzoek wordt de westers-esoterische religiositeit steeds minder gepresenteerd als een soort traditionele tegencultuur naast en tegenover christendom en Verlichting. In plaats daarvan richt de aandacht zich op onderbelichte aspecten *binnen* de christelijke en post-christelijke samenlevingen zelf. Het christendom blijkt veelkleuriger en complexer te zijn dan weleens is gedacht, en hetzelfde geldt voor het religieuze denken in de moderne geseculariseerde samenleving. Deze accentverschuiving zie ik als afspiegeling van hoe de tegenculturele erfenis van de zestiger jaren plaats maakt voor een mentaliteit die men als 'postmodern' zou kunnen aanduiden. Er wordt steeds minder gedacht in termen van de 'grote verhalen' of monolithische ideologieën van 'het' christendom, 'de' Verlichting – of 'de' hermetische traditie. Wanneer men het van afstand ogenschijnlijk uniforme weefsel van deze grote verhalen namelijk van dichterbij bekijkt, dan blijkt het te bestaan uit vele draden van verschillende kleur en herkomst. Een groot aantal van die draden is ons goed bekend omdat ze uitgebreid zijn bestudeerd; maar sommige draden in het weefsel, die worden geassocieerd met zaken als esoterie en het occulte, hebben van onderzoekers nog veel te weinig aandacht gekregen. Zonder die draden vallen er echter gaten in het weefsel zelf, en kunnen we niet goed begrijpen hoe de structuur ervan bijeen wordt gehouden. Wanneer we vervolgens deze draden van nóg dichterbij bekijken, dan blijken ze ook zelf weer te zijn geweven uit dunnere draden van verschillende kleur. Uiteindelijk worden zo door historisch detailonderzoek de 'grote verhalen' met hun aanspraken op hegemonie en universaliteit gerelativeerd. In plaats daarvan komen we uit bij de vele 'kleine verhalen' van concrete individuele mensen, die binnen steeds wisselende sociale en historische omstandigheden hebben geprobeerd – en nog steeds proberen – om een reli-

gieuze zin te geven aan hun bestaan. Naar een deel van die verhalen is door de academische geschiedschrijving zelden serieus geluisterd, omdat ze behoorden tot een domein dat als 'occult' of 'irrationeel', en dus als 'fout' werd aangemerkt.[80] Door deze onderbelichte stromingen en verschijnselen in al hun complexiteit te bestuderen en binnen hun historische en sociale context te duiden, kan echter een belangrijke bijdrage worden geleverd aan een beter begrip van ons westerse culturele en religieuze erfgoed. Door ze daarentegen kunstmatig te reduceren tot een quasi-autonome 'hermetische traditie' worden deze stromingen en tendensen ten onrechte in een tegencultureel isolement geplaatst, en wordt het zicht ontnomen op hun paradoxale verwevenheid met de geschiedenis van de moderniteit.

Het einde van de 'hermetische traditie' is daarom een noodzakelijke voorwaarde om te komen tot een nieuwe stijl van onderzoek. Alleen door consequent afscheid te nemen van ook dit 'grote verhaal' (of 'tegenverhaal') uit de zestiger jaren en de implicaties ervan, zal de studie van westers-esoterische stromingen zich kunnen ontwikkelen tot een volwaardig en geaccepteerd onderdeel van het academische curriculum.

Dames en heren,

Ik hoop in de afgelopen drie kwartier iets te hebben kunnen overdragen van de intellectuele fascinatie die uit kan gaan van een schijnbaar zo buitenissig vakgebied als de westerse esoterie. Sinds ik me in een vroeg stadium van mijn doctoraalstudie realiseerde dat ik min of meer bij toeval op een nog grotendeels onontgonnen terrein van onderzoek was gestoten, heeft deze fascinatie me niet meer losgelaten; maar ik ben me er lange tijd bijna dagelijks pijnlijk van bewust geweest dat er op dit gebied zowel nationaal als internationaal geen universitaire banen bestonden, en dat mijn beroepsperspectieven er dus buitengewoon somber uitzagen. Dat ik hier vandaag – nota bene in mijn geboortestad Amsterdam – het ambt van gewoon hoogleraar op

dit vakgebied mag aanvaarden, is voor mij dan ook een bijna surrealistisch fenomeen waarover ik me nog lange tijd zal blijven verwonderen.

Aan de wieg van deze nieuwe leerstoel en leerstoelgroep staan twee personen, die ik vandaag heel in het bijzonder wil bedanken. Allereerst mevrouw drs. Rosalie Basten, die ooit aan de Universiteit van Amsterdam geschiedenis van de hermetische filosofie wilde studeren, maar tot de ontdekking moest komen dat zo'n vak noch in Amsterdam noch elders bestond. Door een financiële gift die in de etymologische zin van het woord niet anders dan als royaal kan worden betiteld, heeft zij het nu mogelijk gemaakt dat Amsterdam na Parijs de tweede leerstoel op dit vakgebied bezit, en de eerste volledige leerstoelgroep ter wereld. Rosalie, je hebt daarmee een onschatbare dienst aan mijn vakgebied bewezen. Dat ik het ben die daarvan als eerste de vruchten mag plukken is in principe een zaak van de tweede orde, maar hoeveel je initiatief ook voor mij persoonlijk heeft betekend kan ik eigenlijk alleen uitdrukken door er in wittgensteiniaanse zin het zwijgen toe te doen...

Als onmiddellijke tweede wil ik de naam noemen van prof. dr. Roelof van den Broek. Als hij niet, samen met prof. dr. Quispel, het *Corpus Hermeticum* in het Nederlands had vertaald, dan zou Rosalie Basten die vertaling niet hebben kunnen lezen en was het contact tussen de vader en moeder van deze leerstoel misschien nooit tot stand gekomen. Dat contact is bijzonder vruchtbaar gebleken. Van den Broeks grote kennis van de gnostiek en het hermetisme, en zijn daaruit voortvloeiende interesse voor de moderne hermetische stromingen, maar evenzeer zijn grote bestuurlijke ervaring en kennis van het universitaire bedrijf, hebben hem zonder enige twijfel gemaakt tot de ideale ambassadeur en organisator van de nieuwe leerstoel. Roel, ook aan jou hebben het vakgebied en ik persoonlijk meer te danken dan verstandig is om te proberen onder woorden te brengen.

Met jullie twee als bestuursleden van de Stichting 'Geschiedenis van de hermetische filosofie en verwante stromingen', alsmede met de andere leden – mr. W.A. Koudijs, mr. F. Ch. M. Tilman, en dr. S. J. Noorda – zal ik de komende jaren nog veel te maken hebben, en die samenwerking belooft niets dan goeds. Ik wil in dit verband graag de gelegenheid benutten om zowel jegens de Stichting als jegens de Universiteit van Amsterdam en de Faculteit der Geesteswetenschappen – vertegenwoordigd door de benoemingsadviescommissie onder voorzitterschap van prof. dr. Karel van der Toorn – mijn erkentelijkheid uit te spreken voor het in mij gestelde vertrouwen. Ik ben me bewust van de speciale verantwoordelijkheid die ligt besloten in het bekleden van een innovatieve 'profileringsleerstoel', gericht op

een controversieel vakgebied dat zich binnen de academische wereld nog moet bewijzen. De voortvarende manier waarop de Universiteit van Amsterdam en de Faculteit der Geesteswetenschappen zich sterk hebben gemaakt voor de academische studie van de westerse esoterie getuigt van durf en visie, en schept verplichtingen. Ik zal mijn best doen aan die verplichtingen te voldoen, en kan u in ieder geval verzekeren dat een toegewijdere hoogleraar op deze post moeilijk te vinden zou zijn geweest.

Tijdens de lange periode die voorafging aan deze benoeming heb ik veelvuldig ervaren hoe belangrijk het is om je in je werk en je intellectuele idealen, maar ook in je momenten van twijfel, gesteund te weten door je familie en geliefden, je vrienden en je collega's. Jullie zijn met te velen om op te noemen, en uiteindelijk sla je dan toch altijd nog iemand over; maar ieder van jullie weet dat je wordt bedoeld, en wat je aanwezigheid voor mij betekent. Als een soort van *pars pro toto* voor mijn collega's en vrienden in binnen- en buitenland wil ik echter toch één naam in het bijzonder noemen, namelijk die van prof. Antoine Faivre. Ik beschouw het als een voorrecht dat ik met de meest vooraanstaande specialist op mijn vakgebied niet alleen intensief heb kunnen samenwerken en nog steeds samenwerk, maar dat ik hem ook mag rekenen tot mijn intieme vriendenkring. Antoine: your wide and deep erudition and intellectual brilliance, as well as the personal and moral integrity that characterizes you as a human being, make it a privilege for me to know you. The battle for academic recognition of the study of western esotericism, which you have fought as a lone warrior at the *École Pratique des Hautes Études* at the Sorbonne, can now be continued from two centers. If Rosalie Basten and Roelof van den Broek can be seen as the mother and father of this new chair, you represent the spirit who animates the child. As for me: I will do my best to raise it, so that it may develop to its fullest potential.

Dames en heren, hoewel er nog geen einde is gekomen aan de hermetische traditie, is er in ieder geval een einde gekomen aan deze oratie. Ik dank u voor uw aanwezigheid en belangstelling, en nodig u uit om het samenzijn in een meer informele context voort te zetten.

Ik heb gezegd.

Noten

1 Paul Oskar Kristeller, 'Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel rinascimento', *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere Storia e Filosofia* 2: 7 (1938), 237-262; herdrukt in: P.O. Kristeller, *Studies in Renaisance Thought and Letters* I, Roma 1956. Voor het bibliografische materiaal waarop Kristeller zich baseerde, zie zijn monumentale *Supplementum Ficinianum*, Florence 1937, vol. II, lvii-lviii, cxxix-cxxxi. De begindatum van 1938 heeft betrekking op de wetenschappelijke studie van het onderwerp; buiten de academische context treffen we de aanduiding 'de hermetische traditie' al vroeger aan, bijvoorbeeld bij de Italiaanse 'traditionalist' Julius Evola (*La tradizione ermetica: Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua 'Art Regia'*, Bari 1931).

2 E. Garin, M. Brini, C. Vasoli & C. Zambelli (red.), *Testi Umanistici su l'Ermetismo: Testi di Ludovico Lazzarelli, F. Giorgio Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim*, Roma 1955.

3 Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London/Chicago 1964.

4 De legitieme kern van Yates' interpretatie wordt tegenwoordig algemeen erkend, maar wordt niet langer op extreme wijze afgezet tegen de oudere benadering. Voor een briljante en afgewogen analyse van de verhouding tussen Bruno's wetenschappelijke en hermetische interesses, zie Hilary Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Ithaca & London 1999.

5 Frances A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London 1979. Deze benaming is direct ontleend aan de grote *summa* van Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia libri tres* (1533) [zie kritische editie: V. Perrone Compagni, Leiden/New York/Köln 1992].

6 Antoine Faivre & Karen-Claire Voss, 'Western Esotericism and the Science of Religions', *Numen* 42 (1995), 48-77; Wouter J. Hanegraaff, 'Empirical Method in the Study of Esotericism', *Method & Theory in the Study of Religion* 7: 2 (1995), 99-129; Antoine Faivre, 'L'ésotérisme et la recherche universitaire', in: *Accès de l'ésotérisme occidental* II, 2e ed. Paris 1996, 11-42; Wouter J. Hanegraaff, 'Introduction: The Birth of a Discipline', in: Antoine Faivre & Wouter J. Hanegraaff (red.), *Western Esotericism and the Science of Religion* (Gnostica 2), Louvain 1998, vii-xvii; id., 'Some Remarks on the Study of Western Esotericism', *Theosophical History* 7: 6 (1999), 223-232 (tevens: *Esoterica* I (1999) <http://www.esoteric.msu.edu>); Monika Neugebauer-Wölk, 'Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung', in: Monika Neugebauer-Wölk (red.), *Aufklärung und Esoterik* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 24), Hamburg 1999, 1-37.

7 In haar boek over Bruno presenteerde Yates de 'hermetische traditie' als in wezen beperkt tot de periode van de Renaissance: nadat Isaac Casaubon in 1614 had aangetoond dat het *Corpus Hermeticum* dateerde uit de eerste eeuwen van de christelijke jaartelling zou

een abrupt einde zijn gekomen aan het gezag en daarmee de invloed van de hermetische geschriften (Yates, *Giordano Bruno*, hfdst. 21, spec. 398-399). Dit idee van een 'einde van de hermetische traditie' in de vroege zeventiende eeuw is onhoudbaar. Allen G. Debus merkte direct na verschijning van Yates' boek reeds op dat de eerste helft van de zeventiende eeuw juist gekenmerkt wordt door een toenemende interesse voor de occulte filosofie (Debus, review in *Isis* 55 no. 180 [1964], 389-391), en Yates heeft deze kritiek een paar jaar later als terecht erkend (Yates, 'The Hermetic Tradition in Renaissance Science', in: Charles S. Singleton (red.), *Art, Science, and History in the Renaissance*, Baltimore & London 1967, 272). Debus' stelling dat er na 1660 dan uiteindelijk toch sprake is van een 'collapse' van de bedoelde traditie is echter evenmin houdbaar: met name onder invloed van Ralph Cudworth's kritiek op Casaubon, in *The True Intellectual System of the Universe* (1678), bleef het gezag van het *Corpus Hermeticum* ook tijdens de achttiende eeuw bij velen intact (zie Jan Assmann, '"Hen kai pan": Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition', in: Neugebauer-Wölk, *Aufklärung und Esoterik*, 38-52, spec. 44-45: 'Das 18. Jahrhundert hatte nicht etwa Casaubon nicht zur Kenntnis genommen; es hatte vielmehr Cudworth gelesen'); sterker nog, de periode van de vroege Verlichting was in sommige landen een ongekende bloeitijd van populaire 'hermetische' literatuur (Hans-Georg Kemper, 'Aufgeklärter Hermetismus: Brockes' *Irdisches Vergnügen in Gott* im Spiegel seiner Bibliothek', in: Neugebauer-Wölk, *Aufklärung und Esoterik*, 140-169, spec. 149; vgl. de fundamentele studie van Rolf Christian Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe: Studien zur Hermetischen Tradition des Deutschen 18. Jahrhunderts*, 2 vols., München 1969/1979). Onder invloed van secularisatieprocessen sinds de Verlichting hebben hermetische en verwante stromingen zich vervolgens in nieuwe, Romantische en occultistische vormen verder ontwikkeld; zie hierover Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden/New York/Köln 1996 [U.S. paperback: Albany 1998], 406-410 en *passim*. Gezien de ingrijpendheid van deze secularisatieprocessen zou eventueel gesproken kunnen worden van een 'einde van de hermetische traditie' in de zin van een op een collectieve religieuze (christelijke) symboliek gebaseerde esoterie; historisch gezien komt echter ook de 'geseculariseerde esoterie' van het negentiende- en twintigste-eeuwse occultisme voort uit de pre-seculiere esoterie met zijn wortels in de hermetische filosofie (zie hierover Wouter J. Hanegraaff, 'La fin de l'ésotérisme? Le mouvement du Nouvel Age et la question du symbolisme religieux', in: *Symboles et Mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVIIe-XXe siècles): Filiations et emprunts*, Paris 1999, 128-147; en id., 'New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective', *Social Compass* 46: 2 (1999), 145-160).

8 Meer nog dan Yates' boek over Bruno stond hierbij een enkel artikel van Yates centraal, waarin ze vergaande uitspraken deed over de hermetische traditie als een essentiële, bijna causale factor in het ontstaan van de wetenschappelijke revolutie ('The Hermetic Tradition', 255-274). Het wetenschapshistorische debat over de hermetische traditie was

begonnen in 1966, met een artikel van J.E. McGuire en P.M. Rattansi (‘Newton and the Pipes of Pan’, *Notes and Records of the Royal Society* 21 [1966], 108-143), maar kwam echt op gang na 1970, vanwege de fel afwijzende reactie van met name Mary Hesse (‘Hermeticism and Historiography: An Apology for the Internal History of Science’, in: Roger H. Stuewer (red.), *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, Minneapolis 1970, 134-162). Sinds 1977 heeft het idee ingang gevonden dat er sprake is van een ‘Yates these’ over de wetenschappelijke revolutie, maar een dergelijke these is eerder het geesteskind van Yates’ criticus Robert S. Westman dan van Yates zelf (Robert S. Westman, ‘Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered’, in: Robert S. Westman & J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution*, Los Angeles 1977; vgl. Charles B. Schmitt, ‘Reappraisals in Renaissance Science’, *History of Science* 16 [1978], 200-214, spec. 202, en de bespreking van Brian P. Copenhaver, *Annals of Science* 35 [1978], 527-531). De extreme gedachte van de ‘hermetische traditie’ als een essentiële causale factor in het ontstaan van de wetenschappelijke revolutie is tegenwoordig terecht verlaten; maar dat ‘hermetisch’ gedachtegoed een significante rol heeft gespeeld in het wetenschappelijke en intellectuele discours van vooral de zeventiende eeuw wordt nu algemeen erkend (voor een afgewogen discussie, zie Brian P. Copenhaver, ‘Natural Magic, Hermeticism, and Occultism in Early Modern Science’, in: David C. Lindberg & Robert S. Westman (red.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge 1990; vgl. H. Floris Cohen, *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*, Chicago & London 1994, 169-183).

9 De eerste leerstoel op het vakgebied werd in 1964 gecreëerd aan de *École Pratique des Hautes Études* (Sorbonne) te Parijs, onder de titel ‘Histoire de l’ésotérisme chrétien’, en werd bezet door François Secret. In 1979 werd deze opgevolgd door Antoine Faivre, en werd de leeropdracht geherformuleerd als ‘Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l’Europe moderne et contemporaine’.

10 Zie Antoine Faivre, *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*, Grand Rapids 1995.

11 In het standaardwerk van A.-J. Festugière (*La révélation d’Hermes Trismégiste*, 4 vols., Paris 1949-1954) werd de Egyptische achtergrond gereduceerd tot niet meer dan ‘un peu de couleur locale’ (op. cit., vol. I, 85). In de recente literatuur wordt echter juist de Egyptische component benadrukt (Jean-Pierre Mahé, *Hermès en Haute-Egypte*, 2 vols., Quebec 1978/1982; Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1986).

12 Ficino voltooide zijn vertaling in 1463; de eerste druk verscheen in 1471 en is in facsimile beschikbaar: *Mercurii Trismegisti liber de potestate et sapientia Dei: Corpus Hermeticum I-XIV versione latina di Marsilio Ficino*, Florence 1989. Hij bevat alleen de traktaten I-XIV, en werd door Ficino gepresenteerd als een doorlopende dialoog in hoofdstukken. Ficino zelf gaf de voorkeur aan de bovenstaande titel boven de populair geworden aanduiding *Pimander*, verwijzend naar het eerste tractaat *Poimandres* (Sebastiano Gentile, ‘Nota al tes-

to' in op.cit.). Het is bijzonder instructief om Ficino's versie te vergelijken met het origineel (*Corpus Hermeticum* [2 dln.; ed. A.D. Nock & A.-J. Festugière], orig. 1946, herdr. Paris 1991/1992). Ficino laat delen van de tekst weg (bv. C.H. II, 1-3) en heeft de neiging om Hermes stilzwijgend in orthodox-christelijke zin te 'corrigeren'. De in Ficino's *Pimander* ontbrekende traktaten XVI-XVIII van het *Corpus Hermeticum* werden vertaald door Lodovico Lazzarelli, onder de titel *Definitiones Asclepii*, en na zijn dood uitgegeven in Symphorien Champier, *Liber de quadruplici vita. Theologia Asclepii Hermetis Trismegisti discipuli cum commentariis* [...], Lyon 1507 (zie F. van Lamoen [red.], *Hermes Trismegistus, Pater Philosophorum. Tekstgeschiedenis van het Corpus Hermeticum*, Amsterdam 1990, 14, 73). Voor de verklaring van het ontbreken van traktaat XV, zie *Corpus Hermeticum* (ingeleid, vertaald en toegelicht door R. van den Broek & G. Quispel), Amsterdam 1991, 13-14.

13 Charles B. Schmitt, 'Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz', *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), 505-532; D.P. Walker, *The Ancient Theology*, London 1972.

14 Vgl. Wouter J. Hanegraaff, 'Van Traditie naar tradities: Over westerse esoterie en secularisatie', *Thoth* 49: 6 (1998), 238-252.

15 Over het belang van de categorie van het 'productieve misverstand' voor de geschiedschrijving van westers-esoterische tradities, zie Andreas B. Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma: Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*, Stuttgart/Weimar 1998, 25-29 (met verwijzing naar Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946, 24-25, en id., 'Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte', in: *Judaica* 4, Frankfurt a.M. 1984, 13).

16 Vgl. Roelof van den Broek, 'Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation', in: Roelof van den Broek & Wouter J. Hanegraaff (red.), *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Albany 1998, 1-20.

17 C.H. XI, 20-22. Vertaling volgens *Corpus Hermeticum* (ed. Van den Broek & Quispel), met een kleine aanpassing in par. 21: ik zie geen aanleiding om hier een verwijzing naar reïncarnatie te zien.

18 *Asclepius* 37 (mijn vertaling; vgl. de wel bijzonder vrije en interpretatieve versie in *Asclepius* [ingeleid, vertaald en toegelicht door G. Quispel], Amsterdam 1996, 181).

19 Met name in de theurgie van Iamblichus vinden we een soortgelijke praktijk van het bezielen van beelden, aangeduid als *telestikè*. Zie o.a. Gregory Shaw, 'Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus', *Traditio* 41 (1985), 1-28; Georg Luck, 'Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism', in: Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs & Paul Virgil McCracken Flesher (red.), *Religion, Science, and Magic: In Concert and in Conflict*, New York & Oxford 1989. Vgl. mijn discussie van *telestikè* in 'Sympathy or the Devil: Renaissance Magic and the Ambivalence of Idols', *Esoterica* II (1999) <www.esoteric.msu.edu>. Gezien vanuit breder godsdienstwetenschappelijk perspectief is het bezielen van beelden in het geheel niet verbazend; zie bijvoorbeeld Joanne Punzo Waghorne & Norman Cutler (red.), *Gods of Flesh, Gods of Stone: The Embodiment of Divinity in India*, New York 1985/1996.

20 Fundamenteel blijven de artikelen van P.O. Kristeller, 'Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli' (zie noot 1); en id., 'Lodovico Lazzarelli e Giovanni da Correggio: Due ermetici del quattrocento, e il manoscritto II. D. I. 4 della Biblioteca Comunale degli Ardenti di Viterbo' (orig. 1960), repr. in: *Studies in Renaissance Thought and Letters* III, Roma 1993.

21 Zie noot 12.

22 Dit is een bizar trekje in de geschiedenis van het academische onderzoek naar 'de hermetische traditie', en één van de redenen voor kritiek op Yates' concept daarvan. Geen enkele van de protagonisten in Frances Yates' 'grote verhaal' (d.w.z.: Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin, Francesco Giorgi da Veneto, Cornelius Agrippa, Giordano Bruno, John Dee) kan zonder grote reserves worden gekarakteriseerd als een 'hermeticus'. Weliswaar hebben ze allen grote belangstelling voor de hermetische geschriften als bronnen van een universele religieuze filosofie, maar die belangstelling geldt eveneens een hele serie andere laatantieke geschriften (waaronder de chaldeïsche en sybillijnse orakels, de orphische geschriften, de pythagoreïsche *Carmina Aurea*, en natuurlijk de geschriften van Plato en de neoplatonici), om nog te zwijgen over invloeden als die van de joodse mystiek. Voor Lazzarelli daarentegen staan de *Hermetica* naast de bijbel zo centraal dat hij inderdaad niet anders kan worden gekarakteriseerd dan als een christelijke hermeticus; als zodanig is hij echter vrij uniek. In veel sterkere mate dan bijvoorbeeld Bruno zou Lazzarelli dus kunnen gelden als modelvoorbeeld van een renaissance-hermeticus. Yates noemt hem echter slechts enkele malen in het voorbijgaan (en wel als 'a most ardent hermetist' en 'a most enthusiastic and exaggerated hermetist': *Giordano Bruno*, 50, 171), en lijkt zich verder nauwelijks voor hem te interesseren.

23 Het optreden van Correggio wordt in detail beschreven in de anonieme maar ongetwijfeld door Lazzarelli geschreven 'Epistola Enoch', door M. Brini uitgegeven in de *Testi Umanistici su l'Ermetismo* (zie noot 2). Een geannoteerde Engelse vertaling is in voorbereiding (Lodovico Lazzarelli, *The Hermetic Writings* [ed. & transl. Wouter J. Hanegraaff en Ruud M. Bouthoorn][Gnostica 3], Louvain 2000). De 'Epistola Enoch' noemt als jaartal 1485, maar dit moet een schrijffout zijn (zie doorslaggevende argumenten in Kurt Ohly, 'Johannes "Mercurius" Corrigiensis', *Beiträge zur Inkunabelkunde*, n.F. 2 (1938), 133-141).

24 Editie van de Latijnse tekst in Claudio Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis: Studi sull'ermetismo latino, tardo-antico e rinascimentale*, Pisa 1985 (de oudere editie in *Testi Umanistici* is zeer onvolledig en nu achterhaald). Een geannoteerde Engelse vertaling zal deel uitmaken van Lazzarelli, *The Hermetic Writings*.

25 Gedetailleerde argumenten voor de hier volgende interpretatie van Lazzarelli's *Crater Hermetis*, zijn te vinden in mijn 'Sympathy or the Devil' (zie noot 19) en mijn inleiding tot Lazzarelli, *The Hermetic Writings*.

26 Lazzarelli, *Crater Hermetis* 1.2.

27 C.H. I, 1-2.

28 Met name onder invloed van Augustinus, *De civitate dei* VIII, 23-26. Over de receptiegeschiedenis van de *Asclepius* tot en met de twaalfde eeuw, zie Paolo Lucentini, 'L'*Asclepius* ermetico nel secolo XII', in: Haijo Jan Westra (red.), *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeauneau*, Leiden/New York/Köln 1992, 397-420.

29 Namelijk in de editie van Jacques Lefèvre d'Étaples, Paris 1505 (bevat Ficino's *Pimander*, de *Asclepius*, alsmede Lazzarelli's *Crater Hermetis*). Zie Van Lamoen, *Hermes Trismegistus: Pater Philosophorum*, 44.

30 Lazzarelli, *Crater Hermetis* 34.4.

31 Het is niet verwonderlijk dat Lazzarelli's *Crater Hermetis* bijzonder veel aandacht besteedt aan de betekenis van de twee paradijsbomen.

32 Contra de gangbare interpretatie van Lazzarelli's *Crater Hermetis*, zoals te vinden in D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958, 64-72; alsmede contra Moshe Idel, 'Hermeticism and Judaism', in: Ingrid Merkel & Allen G. Debus (red.), *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington, London & Toronto 1988, 59-76, spec. 68-70. Voor gedetailleerde argumentatie, zie Hanegraaff, 'Sympathy or the Devil'.

33 Zie de uitputtend geannoteerde editie met Engelse vertaling: Marsilio Ficino, *Three Books on Life* (Carol V. Kaske & John R. Clark, ed. & transl.), Binghamton 1989.

34 Zie Carol V. Kaske, 'Marsilio Ficino and the Twelve Gods of the Zodiak', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 45 (1982), 195-202.

35 Plotinus, *Enneaden* 4.3.11. Voor argumentatie dat Ficino's deze passage van Plotinus bedoelt, zie Ficino, *Three Books* (Kaske & Clarke ed.), 25ff.

36 Zie bijvoorbeeld Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia*, I, 17 ('Qualiter per litem et amicitiam virtutes rerum investigandae et experiundae sunt'); en vgl. de discussie in Gary Tomlinson, *Music in Renaissance Magic: Toward a Historiography of Others*, Chicago & London 199, 48-50.

37 Deze vijandschap tussen Saturnus en Venus wordt door Ficino bijzonder fraai beschreven in *De Vita* II, 15.

38 Francesco Cattani da Diacceto, *De pulchro*, in *Opera Omnia*, Basileae 1563, 45-46; ik citeer naar Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, 32-33.

39 Tamelijk expliciet over Plotinus's citaat als een parafrase van Hermes Trismegistus' *Asclepius* is Ficino in *De Vita Coelitus Comparanda* 26, 77-89.

40 Ficino, 'Apologia quaedam, in qua de medicina, astrologia, vita mundi; item de Magis qui Christum statim natum salutaverunt', in Ficino, *Three Books on Life* (Kaske & Clark ed.), 394-405.

41 Zie discussie in Kaske & Clarke's 'Introduction', in: Ficino, *Three Books on Life*, 55-56.

42 De literatuur is omvangrijk en neemt momenteel snel verder toe. Ik verwijs hier slechts naar de overzichten en discussies in Antoine Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental* (2e ed.), 2 vols., Paris 1996.

43 Vgl. Hanegraaff, *New Age Religion*, 411-421, 496-513. Voor de Romantiek in het algemeen, vgl. Wouter J. Hanegraaff, 'Romanticism and the Esoteric Connection', in: Van den Broek & Hanegraaff, *Gnosis and Hermeticism*, 237-268.

44 Hanegraaff, *New Age Religion*, 421-423.

45 Hanegraaff, *New Age Religion*, 482-513.

46 Zie bv. Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, HarperCollins 1970, hfdst. 1.

47 Zie bv. Ernst Benz, *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des 'animalischen Magnetismus'*, Mainz/Wiesbaden 1977.

48 Alan Gauld, *A History of Hypnotism*, Cambridge 1992; en zeer recent de grote tweedelige studie van Bertrand Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, Le Plessis-Robinson 1999.

49 Voor een case studie, zie binnenkort Wouter J. Hanegraaff, 'A Woman Alone: The Beatification of Friederike Hauffe *née* Wanner (1801-1829)', in: Anne-Marie Korte (red.), *Women and Miracle Stories*, Leiden/Boston/Köln 2000; alsmede de uitgebreidere tweedelige Duitstalige versie, 'Versuch über Friederike Hauffe: Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der "Seherin von Prevorst"', *Suevica* 9 (1999) & 10 (2000).

50 Zie bv. Jacqueline Carroy, *Les personnalités doubles et multiples: Entre science et fiction*, Paris 1993.

51 Hanegraaff, *New Age Religion*, 482-496.

52 Er bestaat over deze orde zeer veel literatuur, van uiterst wisselende kwaliteit. De beste historische studie is Ellic Howe, *The Magicians of the Golden Dawn: A Documentary History of a Magical Order, 1887-1923*, York Beach 1972; voor de inhoud van het Golden Dawn-systeem, zie met name R.A. Gilbert, *The Golden Dawn Companion: A Guide to the History, Structure, and Workings of the Hermetic Order of the Golden Dawn*, Wellingborough 1986.

53 Christopher McIntosh, *Eliphas Lévi and the French Occult Revival*, London 1972.

54 Chaim Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge & London 1989.

55 Het standaardwerk is nog steeds François Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance* (1964), Neuilly-sur-Seine/Milano 1985. Vgl. recenter Joseph Dan (red.), *The Christian Kabbalah: Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, Cambridge, Massachusetts 1997.

56 Kilcher, *Sprachtheorie der Kabbala*.

57 Het materiaal is verspreid over zeven collecties. Twee daarvan zijn toegankelijk (National Library of Ireland en Library of the Warburg Institute); de andere vijf zijn in privéhanden, en in drie gevallen wensen de eigenaars anoniem te blijven. Zie overzicht in Gilbert, *Golden Dawn Companion*, 176-179.

58 Israel Regardie, *The Golden Dawn: An Account of the Teachings, Rites and Ceremonies of the Order of the Golden Dawn* (4 dln.), Chicago 1937-1940; id., revised and enlarged edition, River Falls/Saint Paul 1969; id., *The Complete Golden Dawn System of Magic*, Phoenix 1984 (en verscheidene herdrukken).

59 Regardie, *Golden Dawn* (ed. 1969), 87.

60 Zie bv. Regardie, *Golden Dawn* (ed. 1969), xi, 29, 64, 93.

61 Zie echter de heftige interne conflicten in de jaren 1900-1901, vanwege de tegenstelling tussen een 'traditionele' christelijk-esoterische benadering enerzijds, en wat lijkt op een meer individualistische, 'experimentele' en psychologiserende benadering anderzijds. Hierbij ging het precies om de vraag naar de 'realistische' dan wel 'conventionele' status van het symbolische systeem van de Golden Dawn. Zie George Mills Harper, *Yeats's Golden Dawn: The Influence of the Hermetic Order of the Golden Dawn on the Life and Art of W.B. Yeats*, Wellingborough 1974, spec. hoofdstuk 6 en Appendix K (W.B. Yeats, 'Is the Order of R.R. & A.C. to remain a Magical Order?'). In hoeverre een psychologiserend perspectief al een rol zou kunnen hebben gespeeld ten tijde van het ontstaan van de Golden Dawn rond 1888, en in het bijzonder bij MacGregor Mathers, blijft vooralsnog onduidelijk.

62 Wie een overzicht van deze literatuur probeert te krijgen raakt snel onder de indruk van de markt die er kennelijk voor Golden Dawn-materiaal bestaat. Voor een indruk van de occult-magische subcultuur, zie m.n. de briljante antropologische studie van Tanya M. Luhrmann, *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*, Cambridge Mass. 1989.

63 In het bijzonder onder invloed van J.G. Frazer's *Golden Bough*, die zelf schatplichtig is aan E.B. Tylor's vereenzelviging van magie met 'occult science' (vgl. Wouter J. Hanegraaff, 'The Emergence of the Academic Science of Magic: The Occult Philosophy in Tylor and Frazer', in: Arie L. Molendijk & Peter Pels [red.], *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden/Boston/Köln 1998, 253-275).

64 Voor een zeer overtuigende kritiek van het hier bedoelde anachronisme in de geschiedenis van de natuurwetenschap, speciaal in verband met de 'occulte wetenschappen' zie Gérard Simon, *Sciences et savoirs aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris 1996.

65 Het hier bedoelde anachronisme doortrekt bijvoorbeeld de discussies van anderszins competente auteurs als Wayne Shumaker (*The Occult Sciences in the Renaissance: A Study in Intellectual Patterns*, Berkeley/Los Angeles/London 1972; *Natural Magic and Modern Science: Four Treatises 1590-1657*, Binghamton 1989) en Brian Vickers ('Analogy versus Identity: The Rejection of Occult Symbolism, 1580-1680', in: Brian Vickers (red.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge 1984, 95-163; 'On the Function of Analogy in the Occult', in: Merkel & Debus, *Hermeticism and the Renaissance*, 265-292).

66 De hier bedoelde interpretaties gaan terug op E.B. Tylor's definitie van magie als gebaseerd op 'mistaking an ideal for a real connexion' (*Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (1871), vol. I, repr. London 1913, 116). Zie discussie in mijn 'Emergence of the Academic Science of Magic'.

67 De kloof van onbegrip die in dit opzicht bestaat tussen de wereldbeelden van de Renaissance en de hedendaagse cultuur blijkt bijzonder duidelijk op het vlak van opvattingen over beelden en symbolen, zoals is aangetoond in een klassiek artikel van Ernst Gombrich, '*Icones Symbolicae*: Philosophies of Symbolism and their Bearing on Art', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 11 (1948), 163-192 (vgl. de zeer sterk herziene en uitgebreide versie in: *Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance* II, 2nd ed. Oxford 1978, 123-195). Ik knoop hierbij aan in mijn eerder geciteerde artikel 'Sympathy or the Devil'.

68 Regardie, *Golden Dawn* (ed. 1969), 29.

69 Regardie, *Golden Dawn* (ed. 1969), 44.

70 Vgl. R.G. Torrens, *The Inner Teachings of the Golden Dawn*, London 1969, 117-118.

71 Een nuttige bespreking is te vinden in Daniël van Egmond, 'Rituele Magie', *Religieuze Bewegingen in Nederland* 25 (1992), 61-88. Zie verder met name de fundamentele discussie in Luhrmann, *Persuasions*, 274-282 (hfdst. 19: 'The Magical Plane: The Emergence of a Protective Metaphor').

72 Exact deze zelfde logica vinden we ook in de vroege, sterk theosofisch georiënteerde literatuur van de New Age-beweging, wanneer het gaat om de vraag hoe de 'nieuwe tijd' zich zal manifesteren. Zie David Spangler, *Revelation: The Birth of a New Age* (1976), Findhorn 1977; en discussie in Hanegraaff, *New Age Religion*, 333-334.

73 Zoals ook door Luhrmann wordt benadrukt (*Persuasions*, 279). Zie tevens Dan Merkur, 'The Otherworld as a Western Esoteric Category', in: Faivre & Hanegraaff, *Western Esotericism*, 75-94. De achttiende-eeuwse visionair Emanuel Swedenborg lijkt een cruciale rol te hebben gespeeld in de hier bedoelde omslag van een traditioneel esoterische naar een occultistische interpretatie van de correspondentieleer; zie daarvoor mijn discussie in *New Age Religion*, 424-429.

74 Op dit punt leg ik andere accenten dan Marijke Gijswijt-Hofstra, die New Age in haar oratie *Vragen bij een onttoverde wereld* (Amsterdam 1997) interpreteert als een weerlegging van Weber's *Entzauberungs*-these. Evenals o.a. Paul Heelas (*The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford 1996) ziet Gijswijt-Hofstra het fenomeen van New Age als uiting van het streven naar 'herbetovering' or resacralisering van de wereld. Dit streven is inderdaad duidelijk aanwezig; het leidt mijns inziens echter niet tot een werkelijke terugkeer naar Weber's 'betoverde' wereldbeeld maar tot een nieuw soort geseculariseerde magie. In plaats van de herbetovering van de wereld door een terugkeer van magie benadruk ik dus de onttovering van de magie zelf (vgl. mijn 'Reflections on New Age and the Secularisation of Nature', in: Joanne Pearson, Richard H. Roberts & Geoffrey Samuel (red.), *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*, Edinburgh 1998, 22-32).

75 Vgl. Wouter J. Hanegraaff, 'From the Devil's Gateway to the Goddess Within: The Image of the Witch in Neopaganism', in: Ria Kloppenborg & Wouter J. Hanegraaff (red.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Leiden/New York/Köln 1995, 236 noot 92.

76 Over deze connectie, zie Hanegraaff, 'Introduction', ix-x.

77 G. Quispel (red.), *Gnosis: De derde component van de Europese cultuurtraditie*, Utrecht 1988. Over deze these, vgl. Wouter J. Hanegraaff, 'A Dynamic Typological Approach to the Problem of "Post-Gnostic" Gnosticism', *ARIES* 16 (1992), 5-43; en id., 'On the Construction of "Esoteric Traditions"', in: Faivre & Hanegraaff, *Western Esotericism*, 11-61, spec. 19-21, 42-43.

78 Zie de irritatie van de Italiaanse geleerde Eugenio Garin (zelf, samen met Kristeller, een pionier in de studie van het renaissance-hermetisme) over hoe het idee van 'de hermetische traditie' een eigen leven was gaan leiden, nl. als 'una sorta di ermetismo eterno' ten koste van 'le molteplici forme e funzioni dell'ermetismo storico': 'Alla disputa degli *ismi* (platonismo, aristotelismo, neoplatonismo ecc.) nel Rinascimento, soprattutto dopo i libri provocanti di Frances A. Yates, si è aggiunto un nuovo personaggio: l'ermetismo, anche se, purtroppo, la discussione, per quello che lo concerne, non sempre appare condotta con quel rigore che il problema delle origini del pensiero moderno comporterebbe. … In tutti questi testi [nl. de boeken van Yates] la nozione di "tradizione ermetica" tende a dilatarsi al massimo, fino a farsi, a un tempo, onnicomprensiva ed evanescente' (Eugenio Garin, 'Divagazioni ermetiche', *Rivista critica di storia della filosofia* 31 (1976), 462-466; gevolgd door een felle kritiek op Richard Westfall, Mary Hesse, Jean Zafiropulo en Catherine Monod, en Thomas Kuhn).

79 Voor Ficino, zie met name een reeks belangrijke artikelen van Brian P. Copenhaver: 'Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De Vita* of Marsilio Ficino', *Renaissance Quarterly* 37:4, 523-554; 'Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: *Ennead* 4.3-5 in Ficino's *De vita coelitus comparanda*', in: Giancarlo Garfagnini (red.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Florence 1986; 'Iamblichus, Synesius and the *Chaldaean Oracles* in Marsilio Ficino's *De Vita libri tres*: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?', in: *Supplementum Festivum: Studies in Honour of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton 1987; 'Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance', in: Merkel & Debus, *Hermeticism and the Renaissance*. Voor de niet-occulte Agrippa, zie bv. Marc van der Poel, *Cornelius Agrippa: The Humanist Theologian and his Declamations*, Leiden/New York/Köln 1997. De complexiteit van Bruno komt zeer goed tot uiting in het eerder geciteerde boek van Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*. Voor Dee, vgl. de eenzijdig Yatesiaanse interpretatie van Peter French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus*, London & New York 1972 met de veel complexere Dee die naar voren komt uit Nicholas H. Clulee, *John Dee's Natural Philosophy: Between Science and Religion*, London & New York 1988.

80 Hanegraaff, 'Introduction'; id. 'Some Remarks'. Vgl. Anne-Charlott Trepp, 'Religion, Magie und Naturphilosophie: Alchemie im 16. und 17. Jahrhundert', in: Hartmut Lehmann & Anne-Charlott Trepp (red.), *Im Zeichen der Krise: Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1999, 473-493, spec. 473-474.